LE CAUSE FINALI IN PLATONE E ARISTOTELE

AVVERTENZA

Gli studi che ho fatto sullo Schopenhauer e sull'Hartmann che ne è il complemento, quelli sul Darwin e sullo Spencer che à elevato a sommi principii le dottrine darwiniane, mi consigliarono, già da molto, di toccare l'argomento della finalità colla maggiore possibile profondità e larghezza di vedute. Lessi poi del Janet il lavoro sulle cause finali, e mi venne il pensiero di farne una critica ampia, ove esporre i punti più alti che si presentano in siffatta questione. Ma meglio di una semplice rivista critica passaggiera, mi persuasi della necessità di svolgere il tema sulla teleologia colla storia, colla quale si può rintracciare le ultime fondamenta che sostengono l'edifizio delle moderne dottrine. Io dunque mi propongo trattare questa parte della storia in varie dissertazioni, di cui ognuna porterà un titolo speciale, preso dal punto di vista più considerevole che offre l'epoca da cui è tratto; e se il primo presenta la differenza tra Platone ed Aristotele, l'ultimo ci condurrà alla teoria dell'evoluzione considerata nel principio di finalità. Ho pensato smembrare questo tema molto lungo in tante parti, per offrire al lettore un aspetto di novità che rompa la monotonia di una storia. L'argomento è grave certamente, quanto interessante: e non si può superare senza quella costanza che, debole affatto nei risultamenti, non mi mancò mai negli studi.

Di Palermo il 1 maggio 1878.

P. Ragnisco.

Digitized by Google

PARTE PRIMA

ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως.
Aris. Phys. VIII.

Quale é la differenza tra Platone ed Aristotele intorno al principio di finalità.

PRELIMINARI

Aristotele nel primo libro della Metafisica dice in due luoghi, tra le molte osservazioni alla dottrina di Platone, queste parole che riferisconsi propriamente al principio di finalità. Nel capitolo VII ove riassume tutte le dottrine precedenti, inclusa quella di Platone, dice: « il fine per « cui le azioni e le mutazioni e i movimenti si fanno, « sotto un aspetto, di certo, lo ammettono per causa, ma « non sotto a questo suo proprio, nè come richiede la sua « natura. Giacchè di sicuro quelli che ammettono l' in- « telletto e l'amicizia, danno, è vero, qualità di bene a « coteste cause; ma non però dicono che siano *fine per* « *cui* un qualunque ente o sia, o si generi, ma bensì « che da esse si cagionino i movimenti. Della stessa ma- « niera quegli altri che affermano che l' ente o l' uno sia « questa specie di causa, dicono bensì che l'ente o l'uno « sia causa dell'essenza, ma non già, di sicuro, che siano « il *fine per cui* sia o si generi cosa veruna. Di maniera « che dicono e non dicono causa il bene; di fatto lo di-

Digitized by Google

« cono causa non assolutamente, ma per accidente » (1). Questa critica è generale a tutti i filosofi da Talete a Platone ; ma nel capitolo IX ove si tratta esclusivamente della filosofia platonica , si leggono queste altre parole : « ma in somma la filosofia cerca la causa delle cose che « si percepiscono ; e noi abbiamo messo questo da canto « (di fatto non diciamo nulla della causa donde viene il « mutamento), e figurandoci di esprimere l'essenza di quelle « cose, diciamo bensì che ci sia delle altre essenze , ma « della maniera nella quale queste altre sieno essenze di « quelle, ce ne sbrighiamo con una parola vôta; giacchè « il partecipare, ei si è già detto, non è nulla. E nè an- « che con quello che vediamo esser causa delle scienze e « per cui ogni intelletto ed ogni natura opera, nè anche « con questa causa, che pure si afferma che sia uno de' « principii (la causa finale) , le specie hanno nulla che « fare. » οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν ἄιτιον, διὸ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας ἣν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐθὲν ἅπτεται τά εἴδη.

Io mi domando se è vera questa osservazione fatta da Aristotele a Platone circa il principio di finalità. Non parlo della critica dei filosofi precedenti a Platone, perchè è chiaro che il principio di finalità non fu toccato punto da essi. Aristotele secondo la sua divisione delle cause concede a taluni la materiale, ad altri la motrice, ad altri ancora la formale : con molta riserba la causa finale ; e se pur la concede quest'ultima, dice essersi trattato di tutte le quattro cause confusamente, e che sotto un aspetto sono state discorse tutte , sotto un altro nissuna: ἀλλ' ἀμυδρῶς ταύτας· καὶ τρόπον μέν τινα πᾶσαι πρότερον εἴρηνται, τρόπον δέ τινα οὐδαμῶς L. I. cap. 10.

D'altronde noi dobbiamo trovare nella storia quello che

(1) οὐ γὰρ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν.

Digitized by Google

è espresso con parole che accennano all' idea di finalità se non in tutto, almeno presso a poco come la concepiamo noi. Non è a negarsi che in Socrate si trova l'idea della provvidenza, in Anassagora quella della mente come reggitrice delle cose ; che nella filosofia pitagorica i numeri dinotano l' armonia cosmica , che Empedocle riconosce l'amicizia come causa del bene. Ma questi sono prodromi dell' idea di finalità. Si sa bene che le idee alte nella scienza, come le azioni nella storia, ànno dei germi primitivi. Ma a noi interessa considerare nella storia il principio teleologico quando la prima volta è apparso pieno e completo in modo da essere anche adesso oggetto di studio per noi. Ci perderemmo perciò in congetture vaghe, se oltrepassassimo Aristotele in questa questione ; già è molto per noi il toccare Platone ove si trova silenziosamente introdotta questa idea. Ma non possiamo tralasciarlo in questa ricerca per il legame intrinseco che si trova in Aristotele col suo maestro così nella sua dottrina generale , come in questa speciale che si esamina. Di guisa che noi siamo, quasi senza avvedercene , d' accordo con Aristotele , se trattando del principio di finalità secondo Platone , intendiamo muovere dalle prime sorgenti della storia di questo principio, quando se ne ebbe un barlume appena. E ci è anche un'altra ragione: se noi oggi c'interessiamo assai di questo principio, è segno che la scienza è piena, non potendo sorgere l' interesse della finalità se non come la corona dell'edifizio scientifico. E non vogliamo credere con Aristotele che la filosofia primitiva pare che balbetti di ogni cosa , come giovane e rozza che era su quei primordii? e che se anche Empedocle disse che l'osso era per il concetto, pure non seppe che il concetto era l' essenza della cosa ; e che se altri glielo avesse detto , l'avrebbe necessariamente accettato, ma lui non l' ha saputo spiegare, cap. X lib. I. Met. ?

Che se Aristotele non fu lo scopritore, ma certamente

Digitized by Google

il primo che abbia messo sotto la considerazione degl'investigatori delle cose in una evidenza netta la causa finale, dobbiamo da lui ricevere i lumi che ci guidano in questa ricerca. Saranno alcune investigazioni preliminari che dobbiamo attingere dalle sue opere, e che ci servono per orizzontarci nella questione propostaci.

Varie in prima sono le denominazioni presso Aristotele della causa finale. Il modo più usuale onde la esprime, è οὗ ἕνεκα: alle volte si trova semplicemente dinotata col nome αἰτία: spesso col τοῦ τέλους αἰτία, oppure col τινὸς ἕνεκα ἀιτία, od anche coll' αἰτία ὡς τὸ καλὸν αἴτιον. Il più delle volte è detta τὸ οὗ ἕνεκα, ovvero τὸ ἕνεκά του.

Non vi è luogo delle opere di Aristotele dove non si presenti la quadripartizione delle cause; ma non ci allontaniamo dalla metafisica come da quella parte ove lo studio della causa ha maggior momento. Imperocchè se la scienza o sapienza è la conoscenza delle cause, è naturale che la causa è qui considerata nel suo punto più alto. Aristotele dice nella *Fisica* II, 7 , che nella metafisica i principii sono studiati in quanto sono o diventano primi sostanziali: nella fisica poi in quanto rendono ragione del fatto e lo spiegano sotto diverse vedute. Ora nel cap. 3° della *Metafisica* si pone prima la quiddità o causa formale , poi la materiale ; la terza è la causa motrice od efficiente: indi la quarta, il fine per cui, e il bene, è contrapposta a questa ultima, essendo essa, si dice, il termine di ogni generazione e movimento. Si potrebbe domandare se la causa finale sia sempre annoverata nel quarto posto. Se essa è detta essere contrapposta alla causa motrice che è prima , è naturale che debba essere sempre l'ultima; potrà esser questione se la materia, la forma, il moto sieno prima causa al più; ma il fine non può essere che l'ultimo. Però non è a tacere che l'ordine di queste quattro cause , le une verso le altre , non è sempre lo stesso; il più delle volte varia, specialmente tra la causa

Digitized by Google

formale e la materiale: qualche volta anche tra le prime tre, raramente tra tutte e quattro in modo che la causa finale cangi il suo abituale e naturale posto. Il Brandis non ha mancato di osservare che secondo la natura del reale che fa l' oggetto speciale della ricerca, è cambiato l'ordine rispettivo delle quattro cause e messe avanti le più conformi a quella natura. Io noto però che la quarta è costantemente la causa finale nella metafisica, nella fisica e nei secondi analitici: e questo è di molto peso. Imperocchè la fisica trova il suo fondamento nella metafisica, egualmente che la logica che ci guida al sillogismo ed alla definizione. Nel secondo capitolo del secondo libro della Metafisica ove si dimostra che le cause non possono andare all'infinito, si trova un argomento valido nella causa finale, in quanto che se non ci è termine, non può esistere la causa finale. Nel quinto libro, là dove si discorre dei principii e si dice che i sensi della causa sono tanti quanti quelli del principio, anche la causa finale è l' ultima. E si dice così: « perciò sono principii e la natura e l'elemento e la mente e il volere e l'essenza e la *causa per cui*; di fatti anche il bello ed il buono è principio di cognizione e di movimento a molti esseri. » La finalità dunque è l' ultima sia come principio di cognizione, sia come principio dell'essere. Ma non può essere altrimenti, perchè la causa finale include il fine di una cosa: e siccome il fine è il bene, così contiene l' idea del perfetto. E nel quinto stesso della *Metafisica* si legge: « che le cose che conseguono il vero loro fine, si chiamano finite o perfette. Di maniera che poichè il fine è qualche cosa d'*ultimo*, noi trasferendolo al cattivo, diciamo è *perfettamente guasto*, è *perfettamente perso*, quando non manchi più nulla alla corruzione ed al male, ma sia l' estremo punto..... Fine però è anche l' ultima causa per cui » τέλος δὲ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἔσχατον. E nel capitolo appresso immedesimando termine con principio dice « termine è il fine

Digitized by Google

di ciascuna cosa (che è quello cui s'indirizza e non quello da cui si deriva il movimento e l'azione, e talora è insieme quello da cui e quello a cui, o la causa per cui cagione). » Dai passi addotti è facile notare che la causa finale tiene l'ultimo posto appunto per la sua natura stessa. Noterò ancora che nel quadro che Aristotele ci presenta della filosofia innanzi a lui, cerca di far vedere due cose: che fuori delle quattro cause non ci possono essere altre, e questa è la verità per lui la più importante: poi, che tutti i filosofi precedenti le ammisero, quale una, quale due, quale più confusamente, quale più distintamente. Sicchè la scienza nell' indagare di questa ultima causa, è veramente completa, perchè oltre la finalità non ci è altro a sapere. Dalla natura della causa e dalla intenzione di Aristotele nel metterla in considerazione risulta che le spetta l' ultimo luogo. Ma a che tanti sforzi per sapere del posto della causa finale? Perchè il posto stesso ci spiega la sua propria caratteristica.

Egli è necessario conoscere, per avere un criterio in questa discussione, come Aristotele definisca la causa finale. I luoghi onde si può desumere la natura di questa causa, sono molti, specialmente nella fisica e nel *de part. anim.* P. e. nella fisica dove esamina l'obbiezione contro la causa finale dedotta dalla necessità delle cose, come, se piove, piove per necessità non per far crescere il grano ecc., risponde che le cose che succedono sempre, debbono avvenire per la causa finale: e soggiunge che in quelle cose in cui vi è il fine, in queste le prime cose avvengono per cagione di quello. Ciò avviene nell' arte: e lo stesso succede anche nella natura. Anche da questo luogo s'intravvede ciò che forma la vera natura della finalità, cioè che una cosa sia per un' altra. Questa idea si trova costante nella definizione della causa finale. Così quando dice nel *de part. anim. I.* che la serra è fatta per secare, non il secare per la serra, che la natura fa gli organi

Digitized by Google

per le funzioni, non le funzioni per gli organi *ibid.* IV; si vede che la causa finale importa due termini posti in relazione tra loro. Ma si cerca di sapere di quale, natura sia questa relazione che è la caratteristica della finalità. Dicendosi la causa finale *quello per cui*, bisogna intendere la forza dell'οὗ ἕνεκα o del *cuius gratia*. Il proprio della causa finale è questo: che quello che è prima nella nozione, è posteriore nel nascere, e quello che è posteriore nel nascere, è prima nella nozione. Ciò nasce dall'opposizione stessa che Aristotele nota essere tra la causa movente e la causa finale. Quindi si legge nel 7 cap. del VI libro della metaf.: τῶν δὲ γενέσεων καί κινήσεων ἡ μέν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μεν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις, ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως πόιησις. Per tale ragione si spiega che il quello per cui, in quanto è stato preceduto da altra cósa che è l'inizio della sua esistenza, si dice τέλος perchè è compiuto nella esistenza; e la cosa che fa esistere il fine si dice ἀτελές, perchè non è ancora compiuta. Il τέλος dunque è la convergenza del dopo per generazione col prima per natura, in modo che quello che avviene tenda al principio appunto per essere perfetto. Nella Fisica L. VIII, cap. 7 si legge: ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἰὸν, ὥστε τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον εἶναι. Questa relazione del dopo col prima non può succedere se non per l'intervento della forma che è prima di ciò che deve succedere dopo, e fa che il dopo sia in ordine intrinseco al prima. Il medico che vuol sanare l'ammalato, ha per fine la sanità cui ordina il calore che eccita colla frizione nel VII L. della Met.; e nel II L. della fisica con veduta generale si dice: ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καί τὸ ἐφεξῆς. E siccome la forma è un necessario per la esistenza dell'avvenimento di una cosa, ed essa precede, è detta perciò τό τι ἦν εἶναι, cioè il *quod erat esse:* ed il passaggio dalla potenza all'atto è detto ἐπίδοσις εἰς αὐτό, in quanto che

Digitized by Google

il dopo l' avvenimento non può essere fuori del prima ; onde il prima pare che ritorni in sè stesso nell' avvenimento. Da ciò si vede bene che Aristotele è stato molto felice nel determinare il vero concetto della finalità ; ed anche da questo si può intravvedere che non sono state ingiuste le osservazioni che fa ai filosofi precedenti, per non aver saputo dire nettamente quale fosse la natura della causa finale.

Si potrebbe domandare se questa definizione della causa sia desunta dalla natura in generale, ovvero dalla natura umana. Imperocchè dicendosi che la caratteristica di essa consista in una corrispondenza tra il prima ed il dopo, in modo che il prima nella nozione sia l'ultimo nel nascere, ciò riferirebbesi propriamente alla mente che prevede quello deve succedere. Siffatta questione non può essere sciolta pienamente, se non quando si ha presente tutto il sistema su che si regge la idea di finalità aristotelica. E veramente: se la questione dipende dalla forma , ch' è il prima nella nozione, dal valore della forma si comprende il significato vero della definizione esposta. Nondimeno qui abbiamo la finalità in sè stessa considerata, nè rispetto a Dio, nè rispetto all'uomo , ma nella natura. Aristotele è vero che adopera gli esempi in prima tolti dalla natura umana; ma questi gli servono a spiegare quello che avviene nella natura in generale. Che se Aristotele dalla finalità nella natura arrivò alla finalità divina , ciò non ci deve far dire che la finalità sia la sola divina. Sarebbe lo stesso che volendo considerare la natura della sostanza, noi trascorressimo subito alla sostanza divina. E valga il vero: veggasi un pò come Aristotele procede nella considerazione della finalità. Avendo discusso dei principii nel primo libro della fisica, nel secondo considera le cose naturali a differenza delle artificiali; e la differenza è questa: che queste non hanno insito il principio di mutazione , quelle hanno il principio del moto e della quiete. Nella

Digitized by Google

natura sono gli animali, le loro parti, le piante , i corpi semplici come la terra, il fuoco, l'acqua, l'aria. Nell'arte enumera il letto, l'abito. E qui dice nell'unico modo dirsi natura la prima materia soggetta ad una cosa che ha principio di moto: ed in altra maniera, la forma e la specie che è nella definizione. Nel secondo capitolo osserva che se la natura consta di forma e materia, il fisico deve disputare di entrambe, come il muratore deve conoscere la forma della casa e le pietre e le legna. Inoltre, essendo proprio di questa scienza conoscere l'*id cuius gratia,* la natura è il fine: il moto della natura deve avere un fine che è l' ultimo , e ciò *per cui causa.* Nel capitolo terzo viene la numerazione delle cause, e nell'ottavo incomincia: deve dirsi prima perchè la natura sia nel numero di quelle cose che operano per fine, ed escluso il caso, dice: l' essere *alicuius gratia* è inerente alle cose che avvengono e sono in natura. In che vi è fine, per esso avviene ciò che è prima e ciò che è dopo: ed avviene per essere atto ad avvenire , se non vi è impedimento. Ed avviene *alicuius gratia,* perchè da natura è atto a succedere così. Se la casa fosse nel numero delle cose che avvengono naturalmente, avverrebbe naturalmente, come ora per arte. Così si spiega perchè venga a queste parole : ἡ δὲ φύσις τέλος, καὶ οὗ ἕνεκα, immedesimando la natura colla finalità stessa. La finalità secondo Aristotele ha per suo esemplare la natura perchè la forma non è estrinseca ed astratta , ma causa intrinseca efficiente e finale dell' oggetto naturale. Che non entri la mente poi assolutamente nella finalità, lo si prova da quel che segue. Soprattutto ciò è manifesto negli animali che non fanno nè per arte , nè per consultazione, nè per consiglio. Perciò qualcuno dubita se colla mente o con altro i ragni e le formiche operino. Anche nelle piante pare avvenire in guisa che riguardino il fine , come le foglie per coprire le frutta. Perciò se per natura e per fine la rondine fa il nido, il

Digitized by Google

ragno la tela, e la pianta le foglie, e le radici vanno sotto per alimento, è chiaro simil causa essere in quelle cose che naturalmente avvengono. E poichè la natura è duplice, o per materia o per forma che è il fine, ed il resto è per il fine, questa, cioè la forma, sarà la causa *cuius gratia*. Da ciò è chiaro che la definizione della finalità secondo Aristotele è propria tutta della natura: se pur vi è l'analogia dall'uomo alla natura nel mettere innanzi la causa finale sparisce tosto nella natura in se in quanto essa contiene l'uomo. L'idea di finalità è universalissima, non esclusiva all'uomo, od a Dio, ma estensibile a tutti gli esseri, perchè il suo fondamento è la natura.

Che la definizione della finalità secondo Aristotele sia tutta propria e reale e non già analogica, si rileva dalla natura stessa dell' analogia. Aristotele distingue l' essere univoco, equivoco, ed analogico. Il fondamento dell' univoco è l'essenza, quindi univocità tra Dio e l'uomo come essenze: quello dell'analogico è l'accidentalità, quindi analogia tra l'ente come essenza e come accidente. L' equivoco poi dinota la massima differenza tra le cose, come tra il cane animale ed il cane stella. Nel quinto libro della metafisica si dice che tutte le cose che hanno tra loro unità generica, hanno l' analogica; ma non tutte quelle che hanno unità analogica, hanno la generica. Il Bonghi nota in questo luogo che le relazioni tra le qualità degli esseri possono essere sia essenziali, sia più o meno accidentali. Le essenziali sono, o generiche, o specifiche, e gli enti tra cui corrono, apparterranno ad un unico genere o ad un'unica specie; e l'unità loro non che essere solo analogica, sarà anche specifica o generica. L' unità analogica è costituita solo da similitudini di relazioni o corrispondenze non essenziali, quantunque appartenenti all'essenza stessa: e scorre o da un genere all'altro, o tra le varie specie d'uno stesso genere, formando tra loro unità non di essenza. Il retto nella lun-

Digitized by Google

ghezza ed il piano nella larghezza, il pari nel numero ed il bianco nella superficie Met. XIV 6, e nel IV 2, si trova analogia tra le varie categorie. Aristotele applica il concetto d'analogia agli enti naturali, e determinando la relazione di ciascuna lor parte col fine a cui serve, ritrova analogie tra gli organi di forme diverse. Analogia tra la squama del pesce e le piume dell'uccello perchè servono a coprire: tra le ossa dell'uomo e le spine del pesce perchè formano lo scheletro. E l'analogo è definito nel *de part. anim.* I. 5 quello che ha un'identica potenza o significato: e dichiara nel cap. 4 che un'unità analogica, non che arguire unità specifica, arguisce una diversità generica (1).

Dalla quale dottrina risulta che il valore dell' analogia dipende dall' accidentalità, non dall' essenza delle cose; e se l'accidente si riferisce all'essenza, così l' unità analogica si riferisce come tale ad esprimere non per sè stessa l'essenza, ma la esteriorità di questa. La definizione poi della finalità essendo costituita dalla relazione tra la forma e la materia e quella essendo ciò che si dice l'ente natura, dinota l'unità generica o specifica, di cui le altre finalità non sono che tanti accidenti della forma tipica ed originaria. Quindi tutte queste hanno analogia tra loro non solo, ma anche colla natura stessa di cui sono manifestazioni. Insomma, tutti i fini speciali della natura non sono che tanti segni, il cui significato ultimo è costituito dalla natura che in sè e per sè è la vera finalità tipica.

Ma non tralasciando di considerare quanto dovette in prima travagliarsi la scienza per conseguire questa conoscenza della natura tanto propria e tanto naturale, debbo dire, quale si trova espressa in questa considerazione della finalità aristotelica. Par che sia poco; eppure è moltissimo.

(1) p. 251, Metaf.d'Arist. volg. e comm. da R. Bonghi, Torino, 1854.

Digitized by Google

Imperocchè la conoscenza delle cose deve essere dapprincipio misteriosa: il mistero risponde alla maraviglia che è il primo accento dell'uomo che vuol conoscere. Ai misteri corrispondono i miti, le allegorie, e dopo, le analogie occupano la scienza, e finalmente la conoscenza diretta delle cose. Da Platone ad Aristotele si trova il passaggio nella conoscenza della natura, quale tra l'idea e la forma: entrambe vogliono esprimere la verità delle cose. Ma quale di esse è più vera? quella certamente che meno si allontana dalla natura delle cose stesse. Nello spiegare la natura, noi ci allontaniamo dapprima da essa facendo ipotesi strane; non è che nella tarda età che ci avviciniamo alle cose : ed allora la conoscenza propria succede alla indiretta ed analogica. Il principio di finalità essendo il complemento della scienza già acquistata, deve esprimere questo corso della conoscenza. Le fasi della conoscenza della natura sono da esso registrate: e qual maraviglia, se l'idea stessa platonica tanto alta e lontana dalla natura offre l'occasione dei miti e delle analogie , ove è avvolta non poca dottrina sul principio di finalità?

Ma non precorriamo troppo.

(*Continua*)

P. Ragnisco.

Digitized by Google

LE CAUSE FINALI IN PLATONE E ARISTOTELE

PLATONE

(Continuazione e fine. Vedi vol. XVII, Disp. 3ª)

La dottrina delle cause finali occupa un posto essenziale nella filosofia platonica; e non pare a bella prima che si possa menar buona perciò l' accusa che le fa Aristotele intorno alla sua accidentalità. Imperocchè non v'è dubbio che l' idea del buono sia il punto principale cui è diretta la dialettica, la fisica e l'etica. Platone fu vero discepolo di Socrate nell'avere diretta la scienza alle cose morali, trascurando però la natura. Aristotele stesso ci dice che avendo seguito Socrate che trattava di sole cose morali, di tutta la natura non si occupava punto, cercava in quelle l'universale, cap. 5. L. I. Metaf. Lo scopo della dialettica dominata dall' idea del bene lo dice chiaro. La tendenza alla filosofia si spiega per un impulso naturale, non già al solo scopo di conoscere la verità, ma al compimento della medesima. L'amore nasce dalla tendenza all'immortalità, colla quale si ha il possesso del bene cui aspiriamo quaggiù. La dialettica è un mezzo per ciò : essa serve a

Digitized by Google

liberarci dall' ingombro dei sensi. L' idea del buono non è un principio metafisico solo, ma morale ancora: anzi si può dire che l' avere scelto questo principio nacque dal bisogno di ricondurre la scienza alla morale. Mentre dunque la morale è subordinata alla metafisica il cui giro abbraccia tutto il sapere, per Platone la dialettica serve alla conoscenza ed al possesso del bene. Il bene in vero suppone un soggetto solo capace di attuarlo, l' uomo: ed il principio di finalità non può abbracciare il cosmo, se non trasportandolo analogicamente a Dio, cioè a dire moralizzando tutto.

Ma se la dialettica consiste nella συναγωγή e nella διαίρεσις, cioè nel ricondurre il moltiplice dell'esperienza all'uno, e nel dividere questo tutto organico nelle sue specie, si potrebbe sapere se ci è una deduzione delle idee dalla prima fondamentale che è quella del bene; con ciò si farebbe qualche luce sulla finalità platonica. Se le idee sono enti sostanziali che non s'identificano colle cose sensibili di cui sono modelli, se non sono neanche pensieri subbiettivi, perchè Dio è ad esse subordinato, se non sono produzioni della ragione divina od umana, se sono insomma il *prius* della ragione che le pensa, come è possibile questa deduzione? Perchè questa sussista, è necessario che i concetti minori sieno compresi nei superiori: ma i concetti minori sono anche essi particolari sostanze contrapposte al fenomeno, come i superiori sono concetti ipostasiati. Dunque come si può riferire il moltiplice all' uno? Il Parmenide ed il Sofista deducono dal concetto dell'uno diverse determinazioni dell'essere; però l'essere non è dedotto dall'uno, ma presupposto. Nel VI della Repubblica l'idea del bene è detta principio del sapere e dell'essere; e se pur si voglia immedesimare l' idea del bene coll' *uno*, i concetti dell' essere e del sapere non sono dedotti logicamente dal buono. Il metodo di Platone è prettamente induttivo in queste occasioni: discorrendo di una data idea, a

Digitized by Google

questa riconduce le idee sottoposte, lasciando sempre una lacuna tra le idee come si riferiscono tra loro, se non tutte, almeno le principali. Discorre delle cose belle ed arriva alla bellezza in sè, delle cose grandi ed arriva alla grandezza in sè, e così per tante e tante idee sino a farne un abuso; ma traccia di deduzione non ce n'è. E nel fatto poi il numero delle idee è illimitato, perchè esprimono il mondo che è tale: quindi anche per questa ragione non si poteva avere una deduzione. Nondimeno il posto dell'idea del bene è sempre lo stesso in tutti i luoghi platonici; e da siffatta circostanza che accompagna sempre questa idea, noi possiamo toglierla come vero principio di finalità nella scienza. Nel VI della Repubblica è detta causa della scienza e della verità con queste parole: Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν δια νοοῦ οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει. Ad essa spetta l'ultimo posto in quanto sorpassa per bellezza la scienza e la verità. E più prima si legge: che il sole non solo rende visibili le cose, ma dà loro origine, accrescimento e nutrimento, senza esser lui niente di tutto ciò: allo stesso modo gli esseri intelligibili non solo hanno la loro intelligibilità dall'idea del bene, ma anche τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου (τοῦ ἀγαθοῦ) αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Da ciò è innegabile la superiorità dell'idea del bene verso tutte le altre idee, in dignità e potenza. Nel VII libro l'idea del bene è detta causa del buono e del bello: e che non solo nel mondo visibile essa è produttrice della luce e del sole, ma anche ἐν τῷ νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. È perciò che non pochi commentatori hanno detto l'idea del bene l'assoluto scopo intuito dall'intelletto divino, essendo essa dichiarata come cagione dell'essere e del co-

Digitized by Google

noscere, del bello e del buono, della luce e del sole, della realtà e della verità dell'essere. Inoltre da un passo del Filebo ove si legge che la mente di Socrate non è l'istesso bene essendo essa soggetta alle riprensioni come quella di Filebo stesso (non però la cosa va nello stesso modo circa la mente vera e divina, οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινόν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν) si rileva non essere differente da Dio l' idea del bene. Ma la relazione tra le idee e quella del bene, è incerta e vaga, come quella tra le idee e quella di Dio. Nel fatto nel Sofista l'idea è un reale vivente e pensante; nel Filebo si dà a Dio la ragione per la causa che è sempre ideale, non reale; nel Parmenide le idee essendo divise dai sensibili, gli dei potrebbero nulla saper di noi. Dunque non è stabilita una relazione fra Dio e le idee, come non lo è tra il bene e le idee. E la stessa personalità divina non ha un posto sicuro allato alle idee; poichè su questo punto qual diversità non si scorge tra la dottrina del Timeo ove si parla mitologicamente e quella del Sofista ove è una stretta e rigorosa dicitura filosofica?

Ma esaminiamo un po' quei luoghi ove Platone discorre più di proposito intorno a questa idea finale. I principali sono il Timeo, il Fedone ed il Filebo. Non si può dire con precisione quali delle varie parti del Timeo debbano accettarsi in senso filosofico e quali in senso allegorico. È certo però che quelle dottrine che sono riprodotte in altri dialoghi, bisogna accettarle in senso proprio nel Timeo. L'idea del bene p. e. si trova esposta come il concetto dominante in questo dialogo, come il solo movente nella formazione delle cose. Non vi è cosa che possa presentarsi alla mente di Platone come considerevole, senza che in essa si faccia rilucere l' idea del bene. Ma dal modo poi come questa idea del bene entra, per dir così, in azione nella produzione delle cose, è manifesto che essa è rivestita di una forma popolare e quindi analogica.

Digitized by Google

Invero: non è più l'idea del bene assoluto che entra in iscena, ma quella del meglio nella creazione del mondo, ovvero un'idea prettamente simile a quella che ci guida nelle azioni. Dio era buono, esente da invidia, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδένος οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, ha voluto che tutto fosse prodotto simile a lui, per quanto fosse possibile. Volendo che nulla vi fosse di cattivo per quanto era possibile, trovando ogni cosa disordinata, la fece passare dalla confusione all'ordine, perchè questo era molto preferibile a quella. Non è questa una analogia bella e buona trasportata da noi a Dio? L'esistenza del caos è un'altra conseguenza inevitabile, perchè l'idea del bene operasse. La terra era sottoposta a forze senza equilibrio: il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria avevano qualche traccia di loro forme proprie. Dio distinse questi elementi per forme e numeri ordinandoli, ὡς κάλλιστα ἀριστάτε. L'influenza poi dell'intelligenza sulle cose necessarie ovvero sulla materia bruta è descritta anche in via analogica. L'intelligenza avea il disopra sulla necessità persuadendola a condurre al bene la maggior parte delle cose che nascevano. Per la necessità sottoposta alla persuasione, τῆς ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πείθους, è stato formato l'universo. Questa idea del bene in continuo contrasto colla massa disordinata delle cose si mostra come cagione principale nella formazione dell'universo, nei suoi elementi, nella sua figura, e finalmente nella descrizione delle parti degli animali, ove è manifesto il bene essere identico all'utile. Quindi in questo dialogo Dio comparisce come benefattore e provvidente, essendo tutto un'espansione della sua bontà. E ciò è degno di molta considerazione nella causa finale. Imperocchè la formazione delle cose è così l'opera di un puro beneplacito divino, non è un fatto necessario. Dio è il bene assoluto, ma l'opera sua è una mera degnazione. Non è solo il senso mitico che soprabbonda in questo dialogo, ma il senso analogico del principio di finalità. Quindi

Digitized by Google

la conversione del bene nell' utile nella creazione delle cose ha fondamento nella mancanza della necessità dell'idea del bene. E la descrizione dell'universo è un abuso del principio di finalità, appunto perchè si accosta al senso antropomorfico e non al senso assoluto.

Il Cousin ha notato nelle sue note a pag. 341 del Timeo che Platone spiega perchè il mondo è stato così formato e che è nella vera ragione, ponendo una intelligenza piena di bontà che si compiace di spandersi fuori di sè e comunicare i suoi divini attributi. Invece presso Aristotele questo carattere di bontà manca a Dio, cioè non possiede l'attributo morale della bontà. Ma questo appunto è un gran progresso da Platone ad Aristotele, l'avere sostituito al concetto analogico del bene che si riferisce propriamente all'uomo e da esso è trasportato a Dio, il concetto assoluto dell' idea di finalità come necessario bene. Ciò non ostante l'idea del bene in sè risponde nel Timeo perfettamente al VI e VII libro della Repubblica , considerata fuori del senso analogico e nel suo valore metafisico.

Si trova pure una relazione in varii punti tra il Timeo ed il Fedone , sebbene il discorso sulla causa finale entri qui per occasione.

Il soggetto di questo dialogo è l'immortalità dell'anima. Simmia fa a Socrate questa obbiezione: non essere assurdo che l'anima sia un'armonia nata dal giusto temperamento delle singole parti del corpo, e questo sciolto, sparire anche la forza dell' anima. Cebete ne soggiunge un' altra : poter essere che l' anima migrando in molti corpi , col tempo si consumi : questo poter essere l' ultimo corpo. Confutata la prima, dice a Cebete esser grave il dubbio, dovendosi egli spiegare intorno alla natura, alla generazione, ed alla corruzione delle cose. Socrate gli dice che da giovane, studiando la fisica, dottrina che fa vedere onde le cose nascono e muoiono, vi si applicò non poco. Esaminò se dal caldo e dal freddo nascono le cose animali, come

Digitized by Google

alcuni pretendono, se è il sangue che fa nascere il pensiere, o l'aria od il fuoco, od il cervello solo che è la causa dei nostri sensi: se da questi risulta la memoria e l'opinione, da cui la scienza. Ma infine si trovò ignorante in tutte queste questioni, e dimenticò ciò che sapeva prima. Egli sapeva bene che l'uomo si fa grande per il mangiare, che uno è più grande di un altro per la testa, che dieci è più di otto per il due. Abbandonò questo metodo, ed avendo inteso parlarsi d'Anassagora che disse l'intelligenza la regola e la causa di ogni essere, gli si destò speranza di ritrovare il vero. Poichè pensava che l'intelligenza avendo ogni cosa disposto, l'avesse disposto per il meglio. Avea speranza di trovare la causa di ogni cosa con un maestro come Anassagora: e dopo aver detto se la terra è rotonda o piana sperava gli si dicesse la necessità di ciò che ella era, e se era il meglio, e perchè ciò era per il meglio, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι. Ma le speranze caddero: ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ὠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα, cioè, perchè egli vedeva un uomo che non faceva intervenire per nulla l'intelligenza e che non dava ragione alcuna dell'ordine delle cose, ma che al posto dell'intelligenza sostituiva l'aria, l'etere, l'acqua ed altre cose assurde. E qui distingue bene la causa finale dalla causa materiale con queste parole notabili: εἰ δέ τις λέγοι, ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω, οὐκ ἂν οἷός τ' ἦν ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταὐτῃ νῷ πράττω, ἀλλ οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ ὅ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον Questa distinzione si trova perfettamente nel Timeo: perciò osserva Platone che nissuno cerca della potenza

Digitized by Google

che ha disposto come la terra sia per il meglio, perchè nissuno crede che vi sia una potenza divina che contiene veramente il bene.

Allora, dice Socrate, presi altra via, od altra ipotesi, cioè che vi è qualche cosa di bello, di buono, di grande per sè, ed altre cose simili. Mi pare che se vi sia qualche cosa di bello oltre il bello in sè, essa non è tale che perchè partecipa a questo bello medesimo. Così cesso di comprendere tutte queste cause che mi assegnano: e se altri mi dice che il bello è dalla vivacità dei colori, o dalla proporzione delle parti, io lascio queste ragioni, e dico, forse, molto semplicemente che niente è bello senza la presenza o la comunicazione della bontà prima, ovvero senza una partecipazione qualunque. Lo stesso dico per le cose grandi, per il dieci che è più di otto: e compresi allora, soggiunge, niente essere nella natura delle cose costante ed immutabile, oltre il vero per sè, il buono ed il bello, cioè oltre le idee della mente.

Da questo tratto del dialogo risulta esser detto più filosoficamente quello che nel Timeo si legge in modo mitico. Però non è sparita l'idea del bene considerata nelle cose come trasformata nell' ottimo o nel meglio, locchè è indizio di una pretta analogia dedotta dalle azioni umane. La nota che si fa ad Anassagora è di molto rilievo, perchè la dottrina platonica è la stessa sì, ma facendo operare la mente sulle cose necessarie. Il lamento di Platone non è di avere ammesso la mente, ma di avere introdotte le cause fisiche, da cui non si conosce la ragione ottima di ogni cosa: insomma, di non essersi davvero servito di questa mente, perchè spiegava le cose naturalmente. Lo Stalbaum nel prolegomeno al Fedone dice così: « ille quo« que, ut singularium rerum aperiret causas et rationes, « aerem, aquam, alia huius generis *tanquam machinas* « *quasdam adhibebat.* » Queste ultime parole veramente non sono nel testo: il *machinas* si riferisce alla causa

Digitized by Google

materiale. Nè nel XII delle Leggi si trova il μηχανή: solo di Anassagora si dice che pose il sole, la luna e le altre stelle come globi terreni di pietra e di fuoco privi di anima e di mente. Il μηχανή si trova in Senofonte, ove si legge che Socrate non voleva che alcuno si addentrasse negli studi di astronomia, perchè si allontanava da oggetti più utili; e poi le cose celesti erano difficili a scoprirsi, nè gli dei le volevano far sapere. Vi era infine, si dice, il pericolo che chi investigava queste cose, delirasse, come delirò Anassagora che mostrò le macchine degli dei: ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι. Mem. IV, 7. Il senso qui combina perfettamente con quello del Fedone, perchè si vuole esprimere la facilità di dimenticarsi delle cause finali che si avvera in colui che scambia la condizione di una causa colla causa stessa: la prima è fisica e meccanica, la seconda è metafisica e teologica. I luoghi poi del Timeo si accordano perfettamente con questa dottrina. Dio adopera tutte queste cause ausiliarie, ma egli solo mette del bene in tutte le cose generate. È perciò che bisogna distinguere due sorta di cause, l'una necessaria, divina l'altra: e noi dobbiamo cercare in ogni cosa la causa divina per godere una vita felice, quanto lo comporta la nostra natura; ma dobbiamo anche studiare le cause necessarie in vista della causa divina stessa, persuadendoci che senza di quelle gli è impossibile di comprendere quest' oggetto supremo dei nostri studii, o di conoscerlo in qualche modo. A questo tratto soggiunge il Cousin a pag. 360 nei suoi commenti: noi riproduciamo questo passaggio che termina la parte fisica del Timeo per fare vedere con quale ingiustizia, *presque voisine du ridicule*, Aristotele accusa Platone di avere misconosciuto o negletto il principio della causa finale e del bene. L'osservazione è molto leggiera, anzi superficiale perchè nasce dalla ignoranza del valore della finalità aristotelica non solo, ma anche di quella platonica, come si vedrà più innanzi.

Digitized by Google

Il luogo dove la causa finale è toccata sotto una veduta molto più metafisica, è certamente nel Filebo, ove si tratta del vero bene in relazione al piacere che non ha costanza veruna. E qui si distingue nelle cose la γένεσις e l'οὐσία: quella è sempre per causa di altra cosa, questa consta per sè e non tende ad altro. Ciò per cui cagione quello che è prodotto per cagione di altro esiste, è nel numero dei beni; ciò poi che esiste per causa di altro e non ha fine in sè incluso, non è bene. Il piacere non è tra i beni, perchè non ha fine ed è in moto. Ἔστιν δή τινε δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ δὲ ἀεὶ ἑφιέμενον ἄλλου..... e dopo Socrate dice: ἀλλ' ὁ λόγος ἐρεσχελεῖ νῷ, λέγει δ' ὅτι τὸ μὲν ἕνεκα τοῦ τῶν ὄντων ἔστ' ἀεὶ, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάστοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται..... Socrate stesso conchiude: τὸ μὲν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκα τοῦ γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοῖρᾳ, ἐκεῖνό ἐστιν. Più innanzi Platone si solleva ai sommi principii della scienza, ed avendo stabilito il piacere e la scienza essere forme e parti del bene, per mostrare quale di esse sia più eccellente in quanto è più vicina al bene, esamina i sommi principii delle cose da cui si può conoscere la natura di quelle. Le cose altre sono finite, altre infinite: le individue appartengono all'ἄπειρα, i generi sono nell' ἓν καὶ τὰ πολλά. A questi generi si aggiunge uno misto composto delle due prime, ed il quarto è la causa. A questi principii debbono essere misurate la scienza e la voluttà. All' infinito appartiene ciò che è privo di ragione, al finito ciò che è partecipe di numero e di ragione. L'infinito unito al finito ed incluso in certi termini è il misto, συμμεμιγμένον: ad esso appartiene il bene ed il perfetto nella natura e nella vita degli uomini. Al quarto genere la causa effettrice del finito e dell'infinito. Questa dottrina è pitagorica in tutto, salvo nella causa, ultimo e quarto principio che è sostituito all'uno. Questa causa poi abbraccia l'idea del bene, la mente umana e la mente divina, di cui quella è partecipazione. Ci è un passo nel quale

Digitized by Google

la causa finale si manifesta evidentemente, immedesimandosi colla causa: Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην; no certamente. E Socrate: Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλὰ, καθότι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι . . . . . Socrate stesso dice: τῇ δέ γε ἐμῇ ξητήσει πεπορικώς ἀπόκρισιν, ὅτι νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ πάντων αἴτιου λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἓν τοῦτο. Lo Stalbaum commenta così la parola γενούστης: *putamus Socratem platonicum quum proprie dicendum esset* γεννήτης *vel* γενήτης, *quo nomine appellatos esse constat qui ejusdem generis et familiae essent, faceto lusu novum finxisse vocabulum* γενούστης, *quippe quod ipso sono suo prope ad* τὸν νοῦν *accederet* pag. 196, Phil:.

Da questi luoghi si raccoglie Platone aver toccato la vera natura della causa finale, in quanto che essa ha per elementi la mentalità per cui può governare le cose, e la forza della causa per cui le produce: e questi due elementi sono congeneri e contemporanei, non potendo fare la causa produttrice senza le mente governatrice. E siccome il bene è la sostanza di cui il piacere è un fenomeno, e Dio s' identifica colla idea del bene; così a Dio veramente spetta la causa finale. Qui non ci è la menoma ombra di forma analogica che si osserva nel Timeo ed anche in qualche modo nel Fedone: anzi il Filebo illustra il Sofista ed il Parmenide e conferma la dottrina delle cause finali che si trova negli altri scritti.

Senonchè qui non è tutta la teoria della finalità secondo Platone. Imperocchè si potrebbe domandare, se l'ammettere l'ipotesi, come si legge nel Fedone, del bene in sè stesso, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα, basti per il principio di finalità. La finalità suppone indispensabilmente la natura sulla quale si verifica. L'ipotesi del bene in sè deve addivenire tesi nella natura. E noi abbiamo già visto quanto poco si può cre-

Digitized by Google

dere al Timeo ove l' idea del bene entra in azione nella natura. Non vi sarebbe altra via per esaminare totalmente la dottrina della finalità , se non la considerazione della materia platonica. Ed è qui che dobbiamo ancora fermarci, per incominciare a vedere se è vera la censura aristotelica sulla causa finale platonica : e quindi trovare il filo della soluzione del nostro quesito.

Nel Filebo gli esseri si distinguono in tre classi, l'illimitato , il limite ed il composto dai due : a questi tre si aggiunge la causa della composizione. L'illimitato è il molteplice , appartenendo ad esso il più e meno , il molto e poco e il troppo. Il limite contiene l' uguale e l' uguaglianza, il doppio, ed ogni relazione di numero e di misura. Al misto appartiene il divenire , ed alla causa la mente. Questa dottrina si trova anche nel Timeo: l'uguale a sè stesso corrisponde alla causa, l'anima del mondo al limite, la materia è il mondo sensibile, e lo spazio è l'infinito del Filebo. Nel modo come la materia è descritta nel Timeo, comparisce essere una massa informe preesistente a tutte le cose ed eterna sostanza eguale in tutte le forme. Locchè è contrario non solo al Timeo stesso ove la materia è detta il non essere , l' altro , ma anche al Sofista ove l' ἕτερον della materia è identico al μὴ ὄν ; e poi, non è sempre costante la natura delle idee descritte come il vero essere? Dunque non resta alla materia che il puro non essere delle idee , cioè la moltiplicità , il divenire , l'indeterminatezza, il contrario, forme tutte senza realtà. Da ciò risulta inevitabilmente l' impossibilità di dedurre la materia dalle idee. Perchè, non dandosi al sensibile nessuna realtà distinta dalle idee le quali sono tutto, essendo esso il non essere, non ci può essere una terza cosa che l'unisca alle idee che sono sostanziali. Nè le idee potrebbero essere esse cagioni del finito; perchè qual cosa potrebbe determinare le idee che sono assoluta realtà , a prendere la forma del non essere? Trasportare la materia

Digitized by Google

nelle idee non si può, senza distruggere la natura delle idee platoniche tanto costantemente descritta. Dire che le idee perdano la loro unità nella materia è ammettere un decadimento di esse senza ragione. E chi poi potrebbe accettare come dottrina seria quella dell'anima del mondo descritta nel Timeo, ed ammessa come passaggio dalle idee alle cose? Frattanto è solo nel Timeo che si trova l'idea di finalità concreta, in quanto che solo in questo dialogo è descritta la cosmogonia diretta dalla idea del bene come dominante nella natura. E qui Platone confessa, dopo aver distinto il modello eterno dalla copia che è il mondo, che quando si tratta di esprimere una copia di ciò che è immutabile, come essa non è che copia, per l'analogia con quella, l'espressione deve essere verosimile τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνου ὄντος. Ciò che è l'esistenza alla generazione, è la verità all'opinione. Perciò non è da meravigliarsi se i pensieri non sono espressi esattamente e senza qualche contraddizione. Questa confessione è notabile, perchè di fatto nel Timeo si trova la contraddizione dell'eternità della materia colla natura delle idee, e la verosimiglianza della creazione coll'opera d'arte. Perciò vi è sempre una opposizione tra l'ἀνάγκη ed il νοῦς, come tra il modello e la copia si mostra una analogia. Questa opposizione non può esser mai vinta, come l'analogia non può mai essere una identità. Perciò è naturale trovare nel Timeo le parole *per quanto è possibile* rispetto all'idea assoluta del bene, τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν.

Noi dunque troviamo Platone ridotto al punto di non potere risolvere il problema della finalità, quando tenghiamo presenti i due dialoghi che hanno maggiore relazione a questo principio, il Filebo ed il Timeo. Il primo coglie perfettamente la natura della causa finale in quanto congiunge la causa colla mentalità e fa che quello che

Digitized by Google

era prima nella mente addivenga dopo nell'effetto. Il secondo è la pratica azione dell' idea del bene, ovvero la finalità non astratta ed assoluta, ma concreta e relativa al mondo. E siccome la natura delle idee è la stessa di quella del bene che è la suprema, così l' incapacità delle idee alla produzione delle cose si risente soprattutto in quella del bene nell' attuazione della finalità cosmica. La teoria delle idee trova un inciampo nella ragione della esistenza delle cose : ed il principio di finalità tanto descritto nel Filebo trova difficoltà nell'attuazione del bene nella natura. Ma le idee sono esemplari, immagini ne sono le cose : e l' idea del bene del Filebo prende un senso strettamente analogico nel Timeo. Quest'analogia del Timeo è ben diversa dal concetto simbolico che pure vi si trova abbondante: l'analogia nasce dalla stessa dottrina in quanto la creazione del mondo avviene realmente come una copia del mondo ideale. L'esemplare è sempre un al di là, e l'opera divina stessa è sempre imperfetta rispetto a quello. Dio comparisce come un vero artista che quasi lavora per dir così colle mani. La cosmogonia vera non ci è, ma una meccanica costruzione del mondo ; non si trova l'esplicazione della causa nel suo effetto, ma un addivenuto di cui null' altro si può dire se non una somiglianza di Dio. E poichè Dio è mente e la mente non può essere senz'anima, così l'unica produzione divina è l'anima del mondo, che è simile a Dio. Di modo che può dirsi che come l'immagine sta all'esemplare, come l'anima del mondo sta a Dio, così perfettamente sta il Timeo al Filebo. Lo scopo in vero del Timeo è questo, di presentare il mondo come un perfetto animale, simile all'eterno, che contiene tutta la materia nel suo corpo, partecipe della ragione divina, e di vita infinita per l' anima, immagine la più perfetta di Dio invisibile, anzi un vero Dio, che basta a sè stesso. In questa dottrina vi è sola ed esclusiva analogia, perchè le cose sono le immagini delle idee,

Digitized by Google

perchè il bene nelle cose è partecipazione del bene assoluto, perchè il mondo è una vera copia del modello ideale, perchè il Timeo à una tal quasi somiglianza col Filebo Si potrebbe intravvedere nell' idea dell' αὐτοζῷον, animale per sè stesso, qualche barlume della finalità immanente in quanto che il mondo è descritto come dotato di vita propria: ma pure non è così, perchè predomina sempre la meccanica opera divina. Dio prende la massa delle cose visibili che si agita senza freno e dal disordine fa nascere l'ordine. Dio mette l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo: egli organizza l' universo, e divide la massa caotica fluttuante in cinque elementi; con essi prepara il sistema delle sfere, e le anima di vita vivente. E non è questa una teleologia esteriore? E Platone si richiama nel Timeo al Fedone sulla dottrina di Anassagora il quale confuse le cause seconde colla causa prima. « La più parte « degli uomini non le riguardano come cause secondarie, « egli dice, ma come principali cause di tutte le cose, « perchè esse raffreddano, riscaldano, condensano, lique- « fanno e producono altri effetti simili. Ma in esse non ci « è nè ragione nè intelligenza di tutti gli esseri; il solo « che possiede l'intelligenza è l'anima, la quale è invisi- « bile, mentre il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono « corpi visibili. Ma colui che ama l'intelligenza e la scienza, « cerchi le vere cause prime nelle intelligenti, e ponga « nelle secondarie quelle che sono mosse e che muovono « necessariamente. Noi dobbiamo seguire ed esporre que- « sti due generi di cause, trattando di quelle che produ- « cono con intelligenza il bello ed il bene e di quelle che « prive di ragione operano a caso e senza ordine. » Questa dottrina se la riferiamo alla finalità, ci mostra ad evidenza che la natura per sè stessa non dice altro che disordine, che la materia è un ostacolo al bene, che la fisica è tutta meccanica, priva di ogni forza e di azione. Le cause secondarie sono accessorie, ausiliarie verso le

Digitized by Google

prime: di esse Dio si serve come d' istrumento ξυναιτίων, οἷς Θεὸς ὑπερητοῦσι χρῆται: sono una specie di causa errante ed irregolare, τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας. La vita dunque delle idee ha paralizzata quella della natura: essa non iscorre egualmente tra la mente e le cose; ma richiamata in un sol punto, dichiara la immobilità del cosmo. E la finalità nella natura manca di quel legame che connette le cose, le quali per dir così sono rimaste tronche da ogni principio di movimento. Se anche si vuol concedere il movimento alle idee, questo è sempre tra loro, non mai colla natura che vale come se non fosse. La provvidenza perciò rimane impotente ad agire, e la natura è incapace a rispondere ai suoi disegni. Ed il bene morale stesso cui era destinata la conoscenza secondo Platone resta al più una mera aspirazione, essendo l'uomo incapace dell'azione propria. Un'altra scappatoia rimane a Platone, per dinotare il passaggio tra le cose e le idee e quindi la loro relazione, ed è la dottrina dei numeri. E la tocchiamo noi di volo, solo perchè nel XIV della Metaf. Aristotele dice: il numero non è dunque una causa efficiente: nè il numero in genere, nè quello composto d' unità è la materia costituente o l' essenza o la forma delle cose: vado più innanzi, esso non è neanche la causa finale, ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς τὸ οὗ ἕνεκα. Aristossene ci dice che Aristotele affermò che i più prossimi discepoli di Platone riconobbero ἀγαθόν ἐστιν ἕν, perchè il bene è l' idea prima, come l' uno nella matematica. Questa fu una dottrina posteriore a Platone che ebbe svolgimento presso i platonici. A detta di Aristotele Platone dichiarò le idee come numeri diversificandoli dai matematici che sono combinabili, essendo essi differenti specificamente. In Platone poi si trova la differenza tra i numeri empirici e quelli della matematica pura, e l'altra tra i numeri matematici ed i concetti od idee dei numeri: dunque i numeri cadono nella regione delle idee dei numeri; ma

Digitized by Google

la differenza è la stessa che tra le idee e le cose. La teoria dei numeri era pitagorica in origine, e Platone nella unione dell'illimitato col limitato ovvero della moltiplicità colla unità trova quello stesso che ci dice nel Filebo intorno all' unione dei molti coll' uno nelle idee. I numeri perciò sono idee, sono principii, e l' uno è idea prima, come è numero primo. Essi vengono detti ἀριθμοὶ νοητοὶ, εἰδητικοὶ, πρῶτοι, per dinotare la loro intelligibilità. Con questa surrogazione dunque le idee non acquistavano niente di più di quello che avevano prima, e la relazione tra le cose e le idee rimaneva nello stesso stato di prima. Questa teoria non spiegava la ragione della moltiplicità del sensibile; come non si sa perchè le idee producano qualche cosa da esse diversa. Per altro, Platone in questo punto è sempre rimasto nei generali, e se qualche volta è entrato nei particolari, si è servito di una espressione molto simbolica. E con ciò rimane perfettamente esaurita la soluzione platonica intorno al principio di finalità considerata nell' idea del bene, in sè stessa, verso le altre idee, verso Dio, nel Timeo e nel Fedone ove si osserva sempre una analogia, nel Filebo ove è colta nella sua intima natura, nell' anima del mondo e finalmente nella teoria dei numeri.

Noi dopo ciò ci troviamo innanzi alla osservazione fatta da Aristotele alla causa finale secondo Platone: siamo al punto di giudicarla come si conviene. Dei difetti che lo Zeller ha notati nella esposizione della storia della filosofia fatta da Aristotele, non vi ha dubbio che bisognerebbe tener conto anche in questo punto particolare su che ci versiamo. Aristotele riduce i sistemi precedenti alla regola e misura del suo: e siccome vuole concretezza e determinazione d'idee, precisione di parole che rivelino concetti esatti, secondo i suoi principî, così è obbligato a ridurre i pensieri altrui ai suoi proprii. I criterii da che è guidato nel giudicare le dottrine precedenti sono, come nota il Bonghi,

Digitized by Google

la sufficienza del principio, ed il nesso e la necessità delle deduzioni e l' applicazione del principio. Con questi criterii egli fa la riprova della sua scoverta, cercando nel cammino progressivo della mente speculativa le traccie dei tentativi e dei passi fatti per avvicinarsi a quel vero: « cammino, dice il Bonghi, del quale i fattori sono due: « la mente speculativa e l' oggetto suo che è la natura « del tutto. Questa preme quella, e l'obbliga di grado in « grado ad innalzarsi ad un principio sempre più alto e « più comprensivo, mostrandole, quasi con solo lo starle « davanti e col soverchiarne la scienza, che il principio « ultimo a cui si è fermata, non l'adegua ancora, non la « spiega e non la decifera. » Istruiti da ciò, non ci maraviglieremo se esce in quelle frasi sopra Platone intorno alla finalità. Alessandro d'Afrodisea si meraviglia p. e. in questo luogo dicendo: come è avvenuto, ognuno si domanderà, se Platone ha parlato della causa efficiente quando dice: *noi dobbiamo dimostrare chi è il formatore ed il padre dell'universo*; se ha indicato la causa finale quando dice: *tutto è nel potere del re dell'universo e tutto esiste per lui*, che Aristotele non trovi nel sistema platonico queste due cause? È forse perchè non le enumera tra le cause? ovvero perchè Platone non le dice principii della produzione e distruzione, e perchè non dichiarò abbastanza la nozione di queste cause? La maraviglia cessa, quando si tiene presente la insufficienza della dottrina platonica considerata dalla prospettiva tutta propria di Aristotele. Egli si mantiene fermo al suo principio: la filosofia è la scienza del Διότι. Tutti hanno cercato qualche causa, ma non il numero completo delle cause ove è completa la scienza. I primi a filosofare cercarono la causa materiale: ma la cosa stessa condusse la scienza a nuove ricerche. Ogni distruzione e produzione procede da un principio: vi è qualche cosa che è causa del movimento. E nota Aristotele che i filosofi che ammisero queste due cause, lo fecero in modo oscuro,

Digitized by Google

indistinto, come chi non sa di ginnastica potrà fare qualche bel colpo, ma non già perchè sappia; così costoro non hanno faccia di gente che sappia cosa si dica, e perciò non si vedono quasi mai servirsi di questi loro principii, se non qua e là, a spilluzzico. Per esempio, Anassagora quando non sapeva spiegare una cosa, chiamava la mente: altrimenti accagiona di quello che succede qualunque altra cosa piuttosto che la mente. Vengono poi coloro che ammisero la causa specifica o formale, e qui ci sono i pitagorici e poi Platone al quale concede di aver adoperato sole due cause, quella del che è, e l'altra che ha ragione di materia. E nel riassunto nega a Platone la causa motrice, perchè le specie non sono principio di movimento, ma causa d'immobilità. Nega poi a tutti la causa finale, perchè quelli stessi che ammettono l'intelligenza, come Anassagora, non dicono che questa causa sia il fine per cui un ente si generi, ma bensì che da essa si genera il movimento. E coloro che ammettono l'ente o l'uno come causa di essenza, non colsero punto, di sicuro, il fine. Di maniera che dicono e non dicono causa il bene, cioè se lo dicono, lo dicono accidentalmente. Aristotele vuole dunque precisione d'idee, di principii, distinzione di cause non solo, ma che queste cause sieno in azione davvero. Platone è considerato circa la finalità come Anassagora circa la causa efficiente: dire le idee cause finali e non far vedere realmente il fine dell'avvenimento delle cose è lo stesso che dire la mente reggere le cose, senza mostrarla in ogni cosa in atto operante. In somma, non basta dire un principio, bisogna dimostrarlo: solo così è veramente reale. Perciò nella critica speciale che fa della filosofia platonica, tocca la omissione non solo della causa efficiente contenuta nella dottrina delle specie, ma anche della causa finale voluta da Platone nella Repubblica come causa della scienza e della natura, ammessa come uno dei principii, perchè le specie egli dice, hanno nulla a fare.

Digitized by Google

Mentre la prima negazione ha più fondamento in Platone a prima vista, la seconda è dedotta per conseguenza contro l'intenzione di Platone stesso. Del moto nelle idee ne parla il Sofista ed il Parmenide; ma Aristotele non sa intendere il moto senza la relazione di causa operante. La finalità è considerata nella Repubblica quando il bene è detto ultima cagione dell'essere e dell' operare : ma Aritele non si contenta di pure asserzioni; vuole che il fine sia attuante. E le idee sono davvero o un inciampo all'operare coordinato della natura in quanto non hanno moto, ovvero un puro nonnulla. E dove è l'azione della finalità? È naturale che Aristotele tenendo presente il valore delle idee , ne ritragga la loro insufficienza per la causa finale, perchè questa non può aver luogo senza essere causa operante : ed il bene non può esistere senza attività della causa. L' idea dunque resterà sempre incapace di operazione, se non addiventi causa reale. È per la stessa ragione che prova l'impossibilità di essere i numeri la causa finale, perchè non sono la causa efficiente; anzi nei numeri non trova neanche la causa formale , cosa che si rinviene nelle idee. Il numero è sempre l'espressione della materia: un numero di carne, d'ossa , ecco quello che esso dinota: esso è numero di certe cose, di fuoco, di terra, d'unità; mentre l'essenza è il rapporto mutuo delle quantità che entrano in un composto. Ora questo non è numero , ma la ragione del composto dei numeri corporei. Sicchè noi troviamo che siccome la dottrina delle idee platoniche si riferisce alla finalità , così Aristotele dalla inazione ed inefficacia delle idee censura il valore della causa finale. E ciò nasce dall' aver detto la causa finale essere ultima e contrapposta alla causa motrice, la quale deve essere perciò prima nell' azione , perchè la causa finale possa essere l'ultima nell'effetto. È logico perciò che dal negare a Platone la causa motrice neghi anche quella del fine. A Platone non rimangono per-

Digitized by Google

ciò che le due cause, materiale e formale, ma quest' ultima in tal guisa da non poter essere causa motrice e molto meno causa finale. E qui è da notare invece dell'omissione, una esattezza e precisione verso il suo maestro nell' attribuirgli queste due cause, e negargli le due ultime; come fu esatto nel concedere agli altri filosofi precedenti qualche altra specie di cause. Ma per apprezzare evidentemente il significato di queste osservazioni d'Aristotele, è mestieri trattare la finalità quale inerisce al suo sistema; tanto più che è da lui che questo principio assume un aspetto più serio e considerevole nella scienza. È costume porre la confutazione della dottrina delle idee platoniche quale anello di congiunzione fra Platone ed Aristotele; e l'aver dimostrato con Platone stesso la verità della critica aristotelica intorno alla finalità ci serve come passo alla considerazione della finalità aristotelica.

F. Ragnisco.

Digitized by Google